RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Beigel, Fernanda

La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Beigel, F. (2005). La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui. Prismas, 9(9), 71-87. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2274

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad
Nacional
de Quilmes

Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui

Fernanda Beigel

CONICET / Universidad Nacional de Cuyo

Un intelectual que a mediados de la década de 1920 afirmaba que el marxismo era una religión y, a la vez, declaraba sus simpatías por la Unión Soviética y el bolchevismo, no podía pasar desapercibido en el movimiento comunista internacional. De hecho, la figura de José Carlos Mariátegui (1894-1930) se convirtió en un paradigma para sus contemporáneos y constituye también un hito para todos aquellos que comienzan a indagar en el recorrido del "pensamiento latinoamericano" hoy.

Si bien su obra tuvo un peso significativo en su época –ya sea para canonizarla, denostarla o manipularla–, no es tan sencillo comprender por qué fue rodeada de múltiples silenciamientos después de su muerte; por qué volvió a circular desde mediados del siglo XX y, finalmente, por qué asume un papel relevante desde la disolución del campo del "socialismo realmente existente" y, particularmente, en las más recientes discusiones relacionadas con el auge de los movimientos indígenas de *Abya-Yala*.[1]

La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui comenzó hacia la segunda mitad de la década de 1920, cuando publicó su célebre revista *Amauta* (1926-1930) y algunos de sus escritos periodísticos fueron difundidos en otras revistas político-culturales, entre ellas, *Repertorio Americano* (Costa Rica, 1919-1959), *Revista de Filosofía* (Buenos Aires, 1915-1929), *Monde* (París, 1928-1935). Como puede verse, hasta 1930 los circuitos de circulación de sus ideas estuvieron básicamente ligados con el campo cultural y, en mucha menor medida, con el movimiento comunista latinoamericano. De sus libros, sólo *La escena contemporánea* (Lima, Minerva, 1925) y los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad*

[1] Es cada vez más significativo el movimiento de los pueblos indígenas del continente, especialmente en la región andina, tendiente a popularizar una nueva denominación para lo que fue conocido, sucesivamente, como Hispanoamérica/América Latina/Latinoamérica, en función de complejos procesos políticos y culturales que vinculaban nuestra región con diversas formas de dominación. Aunque no podemos extendernos en esto aquí, vale la pena aclarar que la denominación *Abya-Yala* pretende reconstituir el nexo simbólico de "Nuestra América" con la reivindicación de los pueblos originarios que habitan estas tierras desde tiempos anteriores a la Conquista. La obra de Mariátegui está siendo leída en los países andinos, así como entre los militantes zapatistas, en busca de referentes intelectuales que contribuyan a consolidar y materializar este proceso político de reconocimiento. En relación con el complejo "indigenismo revolucionario" de Mariátegui, permítaseme remitir a Fernanda Beigel, "Mariátegui y las antinomias del indigenismo", en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Año 6, N° 13, pp. 36-57, Maracaibo-Venezuela, Universidad del Zulia, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, junio de 2001.

Peruana (Lima, Biblioteca Amauta, 1928) fueron publicados mientras el Amauta vivía. Ambos alcanzaron cierta difusión que puede verificarse a través de las reseñas publicadas en diferentes semanarios y periódicos, principalmente latinoamericanos.[2] Podríamos decir, sin embargo, que aquello que circuló más profusamente fue el producto de un proyecto colectivo que ocupó la mayor parte del tiempo de Mariátegui en el último quinquenio de su vida. Nos referimos a la revista *Amauta* y la red editorialista internacional que construyó desde Lima y llegó a incorporar, hacia 1928 –en su momento de mayor consolidación–, doce agencias activas en América Latina, una en los Estados Unidos y tres en Europa.[3]

Con la muerte de Mariátegui y la institucionalización de la Komintern en Latinoamérica, se abrió una nueva etapa en este movimiento de circulación intelectual. A primera vista, los altibajos sorprendentes que restringen y luego expanden la recepción de los escritos de Mariátegui parecen vinculados con las distintas fases que atraviesan las instancias de reflexión/acción de los "marxismos latinoamericanos", desde una suerte de "cerco sanitario", durante la década de 1930, hasta la proliferación de estudios mariateguianos con la caída del Muro de Berlín en 1989. ¿Cómo abordar, entonces, una indagación de este proceso que tenga en cuenta no sólo las características del desarrollo mismo del campo intelectual latinoamericano, sino también sus conexiones/conflictos con el campo del poder? ¿Cómo desentrañar las circunstancias que marcaron la recepción de sus ideas sin subestimar el papel de diversos "imperialismos de lo universal" –en términos de Bourdieu– que actuaron directa o indirectamente en la circulación internacional de la obra de Mariátegui?[4] En suma, nos proponemos dilucidar qué papel jugaron los diversos "mariateguismos", las lecturas, pero también las cristalizaciones institucionales del marxismo-leninismo, las revisiones laicas de la década de 1960, la restauración domesticante del pensamiento latinoamericano en la década de 1990, en fin, los sucesivos nudos que unen este complejo movimiento teórico y político.

Para avanzar en este rastrillaje, este trabajo emprende una mirada desde el primer tercio del siglo XX, sobre la base de una especial atención a dos territorios, que se han retroalimentado intensamente en los marxismos latinoamericanos, que se tornan fundamentales en la comprensión de la trayectoria de los escritos de José Carlos Mariátegui: la praxis política y la teoría crítica. Estos espacios de reflexión/intervención produjeron múltiples disputas a lo largo del siglo. Vivieron momentos de fructíferos cruces, importantes diálogos, períodos de mu-

[2] Una lista incompleta de reseñas puede encontrarse en Guillermo Rouillon, *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963; cf. también Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires, Ediciones de Crisis, 1973; José Luis Ayala, *Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui. (Auto) Biografía de Mariano Larico Yurja*, Kollao, Lima, 1990; José Aricó (comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, México, Siglo XXI, 1980 (2ª ed.); VV.AA., "José Carlos Mariátegui en el 50 aniversario de su muerte", en *Socialismo y Participación*, Nº 11, Lima, CEDEP, septiembre de 1980, y Antonio Melis, *Leyendo Mariátegui (1967-1998)*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1999, entre otros.

[3] En el interior del Perú llegó a contar con diez agencias activas. Si bien los ficheros administrativos de las editoriales de Mariátegui fueron diezmados en sucesivos allanamientos policiales, los restos de los *listados de envíos* que se encuentran en el Archivo Mariátegui de Lima muestran la existencia de canjes e intercambios esporádicos o informales con unas cincuenta revistas latinoamericanas y otras cincuenta publicaciones europeas.

[4] Cf. al respecto Pierre Bourdieu, "Las condiciones sociales de la circulación de las ideas", 1990, y "Dos imperialismos de lo universal", 1992, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 2000 (1ª reimpresión); Pierre Bourdieu, "Sur les ruses de la raison impérialiste", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 121/122, París, marzo de 1998, pp. 109-118; Yves Dezalay y Bryant G. Garth, "Le *Washington Consensus*. Contribution à une sociologie de l'hegemonie du néolibéralisme", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 121/122, París, marzo de 1998, pp. 3-22; Yves Dezalay y Bryant G. Garth, *Les clercs de la mondalisation*, París, Seuil, 2002.

tua exclusión, incomprensión y rigidez. Hasta ahora, no contamos con una historia definitiva del marxismo en el continente latinoamericano que haya establecido su objeto alrededor de las relaciones entre la actividad de los partidos y la teoría marxista, pero sí podemos afirmar que, en ciertos períodos, nuestro continente arrojó proyectos de cuño marxista que procuraron articular el ejercicio de la crítica con la militancia política, social y cultural.

Si tomamos, por el contrario, el caso del "marxismo-leninismo-stalinista" o el "marxismo soviético" que se constituyeron en el cruce de una "teoría oficial" y un conjunto de prácticas desarrolladas en múltiples ámbitos institucionales, corresponde hablar de serios conflictos entre ambos territorios, ocurridos a raíz de las disociaciones entre los diagnósticos y las políticas gubernamentales, que eran visibles en las flagrantes contradicciones entre los "manuales" y la actividad real de los partidos de la órbita comunista.[5] No podemos afirmar, sin embargo, la existencia de un *quiebre* total entre teoría y praxis, desde el momento en que toda práctica está anclada en una teoría que le sirve, explícitamente o no, como sustento. No existe teoría sin práctica ni práctica sin teoría. Pero también es cierto que la contraposición entre ambas ha tenido un gran peso en la tradición marxista, a pesar de que la separación entre la "contemplación" y la "acción" estalló, justamente, con la Tesis XI de Marx.[6] Por ello, una evaluación crítica de la historia del movimiento comunista internacional reclama necesariamente una atención específica hacia estas dos áreas, en tanto los nexos entre las prácticas y las teorías que se expandieron con la Revolución Rusa representan, hoy, el corazón de un torbellino que viene levantando polvo en la polémica marxista.

Un rápido balance historiográfico del campo que se constituyó alrededor de la recepción de la obra de José Carlos Mariátegui desde 1930 hasta fines de la década de 1950 nos muestra que ambos territorios fueron por lo general leídos por dirigentes políticos que tenían acceso a los fragmentarios escritos publicados en ese período, con la mirada puesta en la búsqueda del secreto escondido de una "praxis certera" y la clave incompleta de una "interpretación exacta" de la realidad peruana. Sus artículos periodísticos –organizados y publicados temáticamente tres décadas después de su muerte– fueron confundidos más de una vez con la historia peruana y resultaron siempre objeto de disputa o apropiación, en una operación intelectual que padeció el nerviosismo de "estar a punto de culminar la tarea histórica" iniciada por el Amauta, tarea que dependía de una cuidadosa preocupación en el "desciframiento" de sus escritos.

Obnubilados por las exigencias del movimiento comunista internacional, los primeros "mariateguianos" no aportaron trabajos tendientes a investigar cuáles habían sido las princi-

[5] Herbert Marcuse, en un importante trabajo publicado en 1958, plantea que la principal contradicción del marxismo soviético residía en no relegar en la teoría dos cosas ya fenecidas en la práctica: el diagnóstico del "inminente derrumbe del capitalismo" y la potencialidad revolucionaria de la clase obrera. Cf. Herbert Marcuse, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1984 (5ª edición).

[6] La ruptura o continuidad entre la teoría y la práctica del movimiento comunista internacional y la praxis de Marx, así como de Lenin, se encuentran en discusión en los núcleos marxistas de todo el mundo, por lo menos, desde 1991. Las posiciones son diversas, pero para un muestrario, puede revisarse: Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días). Antología*, México, Ediciones Era, 1982; Alberto Flores Galindo, *El pensamiento comunista (1917-1945). Antología*, Biblioteca del Pensamiento Peruano, Lima, Mosca Azul Editores, 1982; Raúl Fornet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo, Editorial Unisinos, 1995; Néstor Kohan, *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1998; Arturo Andrés Roig, "Algunas consideraciones sobre Filosofía Práctica e Historia de las Ideas", en *Estudios*, Mendoza, Año I, N°1, diciembre de 2000, pp.11 y ss.; Marc Saint-Upéry, "Seudo-Ciencia, Historia, Ontología: tres derroteros del Marxismo (25 tésis provisionales)", en *Revista Barataria*, La Paz, 2005, en prensa, entre otros.

pales prácticas del Amauta en el Perú ni cuáles habían sido sus anclajes en la época. Hasta los años de 1970 no se analizaron seriamente las interconexiones entre sus artículos periodísticos, el desarrollo de su praxis político-cultural y las condiciones sociales de la época.[7] Con lo cual tuvimos interpretaciones que fueron desde un Mariátegui "marxista-leninista-stalinista", un "ecléctico intelectual europeizante", hasta un Amauta "soreliano" o "populista". Se podría decir que esto obedeció a la fragmentación de la obra teórica que dejó el peruano, o a los distintos recortes sufridos por las ediciones de las obras completas: nos referimos al ostracismo que sufrieron los escritos de la "Edad de Piedra" y al retraso de la publicación de sus revistas, así como del epistolario.[8] Pero hoy resulta bastante claro que aquellas interpretaciones estuvieron condicionadas por los distintos momentos de la vida política de nuestro continente, por los avatares de las orientaciones teóricas y las marchas y contramarchas en la práctica política del movimiento comunista internacional.

Mal que les pese a quienes se espantan ante los temibles espectros del idealismo, la investigación historiográfica ha venido esclareciendo que el "espiritualismo" de las concepciones políticas de Mariátegui –que lo llevó a sostener que el marxismo constituía una "fe"– fue el resultado de una importante *bisagra* que experimentó su praxis desde 1925 en el Perú. Este paso terminó por ofrecer, entre otros resultados, una aleación entre el indigenismo vanguardista y el socialismo marxista. El rescate de la tradición "viva" y la idea de mito, que subyacían en su recuperación de la herencia andina, se plasmaron, fundamentalmente, en una crítica de la racionalidad moderna occidental. En sus esbozos de teorización sobre el proyecto de socialismo indo-americano, todo ello se avizoraba en el acento voluntarista, que fue creciendo hasta alcanzar su punto máximo en 1929, y en la importancia otorgada al proceso de "preparación espiritual" revolucionaria, por la que tanto abogó en su epistolario.

La afirmación de Mariátegui acerca de que el marxismo era en él "fe y religión" generó muecas de horror en sus contemporáneos, y las provoca hoy, todavía, en algunos círculos marxistas. Para el campo mariateguiano toda la cuestión del mito fue, durante mucho tiempo, una peligrosa válvula que había que "controlar" pues podía expeler un Mariátegui capaz de aceptar la noción de violencia que sustentó los escritos de Georges Sorel y, supuestamente, acercarlo a concepciones fascistas. La polémica alrededor de esta influencia tuvo también otra apropiación política, que llegó a adquirir un carácter decisivo en el Perú, puesto que estuvo atravesada por los vericuetos del "mariateguismo" de Sendero Luminoso.[9] Este terreno inter-

[7] La lectura de la obra de Mariátegui a partir de una historización de cada etapa de su producción, en función de las condiciones sociales del Perú de la época, no sólo ha estado atada al desarrollo de la historiografía en nuestro continente, sino también a las dificultades provenientes de la compilación "temática" de sus escritos en los veinte volúmenes de la Biblioteca Amauta. A veces intencionalmente, movidos por intereses partidarios, otras veces inconscientemente, muchos lectores de la obra de Mariátegui han reconstruido sus posiciones ideológicas enlazando textos sueltos, frases aisladas, que respondieron a momentos radicalmente distintos de la trayectoria cronológica mariateguiana. En este punto, la generación mariateguiana de la década de 1970 aportó mayor rigurosidad historiográfica y un singular impulso a la edición cronológica de sus escritos.

[8] La primera dificultad fue producto de las decisiones editoriales de la familia Mariátegui, que quiso respetar un juicio de Mariátegui acerca de esa etapa de su producción. Los escritos juveniles fueron publicados por primera vez en 1985. La correspondencia y las publicaciones periódicas sufrieron otro tipo de problemas, provenientes de los esfuerzos de recopilación. *Labor* (1928-1929) fue publicado en 1974, *Amauta* (1926-1930) en 1976, *Claridad* (1923-1924) y *Nuestra Época* (1918) en 1994. La primera edición de la *Correspondencia* apareció en 1984.

[9] Puede verse un panorama de los diversos "mariateguismos" de la política peruana en la ponencia de Ricardo Letts, "Mariátegui y la acción política en el Perú", en *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Encuentro Internacional en Pau-Tarbes (octubre de 1992), Lima, Empresa Editora Amauta, 1993.

pretativo fue reabierto por Robert Paris en los años de 1970 y poco a poco ha asumido nuevas aproximaciones historiográficas que sitúan con mayor precisión los alcances de la presencia de Sorel en el ideario mariateguiano.[10]

Como vemos, para describir y analizar la circulación del pensamiento de Mariátegui desde hoy, no podemos suponer que nos enfrentamos con un conjunto de textos perfectamente organizados, que esperan pacientemente nuestra interpretación. Ni siquiera en este momento, que ofrece una edición de "Mariátegui (casi) Total", podemos desconocer que su recepción se halla condicionada por el cruce de múltiples variables que nublarán nuestra vista irremediablemente.[11] Y afirmamos que esto "ensuciará" necesariamente nuestros lentes, además, porque su anclaje histórico en una intensa coyuntura fue una de las fuerzas más vigorosas que irrumpió en las posiciones teóricas y políticas de José Carlos Mariátegui. Detrás de sus textos estuvieron siempre las demandas de la praxis cultural, el apuro de sus artículos periodísticos semanales, los desvelos del sustento económico de la editorial y de sus revistas, en fin, la desesperación cinematográfica con que quiso captar las escenas de la vida contemporánea, encontrando un camino a la vez peruano y "moderno".

Estamos frente a la circulación de una obra que no puede desligarse del proceso de institucionalización de la Komintern en América Latina y que remite, además, a las distintas fases del siglo bipolar, que explican también los giros operados en los debates acerca de su obra. Todavía quedan algunas labores historiográficas, que pueden aportar nuevos elementos para reconstruir la praxis mariateguiana. En gran medida, ello puede estar ligado con las investigaciones en los distintos archivos de la Internacional y de los partidos comunistas latinoamericanos, que han abierto recientemente sus archivos. Todavía surgen año a año hallazgos de nuevas cartas de Mariátegui o de algunos de sus corresponsales, que se publican en el *Anuario Mariateguiano*. Pero el desafío más actual es interpretativo. Tiene que ver con el análisis de su trayectoria a la luz del desarrollo propio de nuestro campo intelectual, de los procesos de importación/exportación en el plano de las ideas y en relación con la faceta finisecular de la crisis del marxismo.

Los "estudios mariateguianos" y el "marxismo latinoamericano"

A pesar de los múltiples aportes de teóricos marxistas al análisis de nuestra propia realidad, la delimitación de un campo marxista propiamente latinoamericano es un fenómeno reciente. No es el marxismo el único campo teórico que adquiere una autonomía relativa en América Latina durante este siglo, también ocurrió lo mismo con algunas disciplinas de las ciencias

[10] Cf. Aníbal Quijano, "El marxismo de Mariátegui, una propuesta de racionalidad alternativa", en Mario Alderete y otros, *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*, Buenos Aires, Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas, 1995. También puede verse Jorge Oshiro, "Agonía y mito. Dos fuentes del pensamiento filosófico de Mariátegui: Unamuno y Sorel", en *Anuario Mariateguiano*, vol. VIII, N° 8 , Lima, Empresa Editora Amauta, 1996.

[11] Hablamos de un "Mariátegui casi Total" puesto que en 1994 se editaron dos grandes tomos con la colección de los libros compilados por la Biblioteca Amauta, los escritos juveniles, la correspondencia, una sección iconográfica, etc. Nuevas cartas han sido halladas desde entonces y además sigue pendiente la edición "cronológica" de los textos. Actualmente este último proyecto está a punto de concretarse a través de UNESCO, que publicará una colección dirigida por el italiano Antonio Melis.

sociales, corrientes filosóficas y movimientos sociales. Todo ello estuvo acompañado de las luchas sociales que marcaron nuevos hitos en las discusiones acerca de la identidad latinoamericana. La Revolución Cubana puede ser considerada uno de esos "hitos", que abrió una nueva etapa, por cuanto significó un importante desafío a los diagnósticos e interpretaciones que, con sus contradicciones y disputas, habían caracterizado el período inicial de recepción del marxismo. Hasta la década de 1950, la sola posibilidad de formular una especificidad "latinoamericana" dentro de la tradición marxista estaba vedada y sofocada por la fuerza de un marxismo eurocéntrico hegemónico.

Son, en este sentido, sintomáticas respecto de la consolidación del marxismo latinoamericano las periodizaciones que comienzan a aparecer en la década de 1980, organizando el conjunto de teorías y prácticas que pueden inscribirse en este campo desde fines del siglo XIX. Las indagaciones del marxismo latinoamericano se vieron paulatinamente revigorizadas, además, por nuevas miradas en las relaciones entre Europa y América Latina que perdieron, progresivamente, el acento en la búsqueda de la "originalidad esencial" de nuestro continente. Los estudios y las reconstrucciones históricas realizados, entre otros, por Michel Löwy (1985), Raúl Fornet-Betancourt (1995) y Adolfo Sánchez Vázquez (1998), muestran los esfuerzos en esta dirección.[12]

Sánchez Vázquez reconoce la diversidad de tendencias que surgieron en nuestro continente y propone considerar marxistas a "todas las corrientes que remiten a Marx, independientemente de cómo hayan sido rotuladas".[13] Sostiene, así, que el marxismo en América Latina consiste en la teoría y la práctica elaborada en nuestro continente tratando de revisar, aplicar, desarrollar o enriquecer la teorías de Marx. Uno de los rasgos propios del marxismo latinoamericano habría sido, según Sánchez Vázquez, su fértil intercambio con otras corrientes filosóficas y políticas. Podemos mencionar algunos de los más importantes: los lazos con la Filosofía de la Liberación, la Teología de la Liberación, las Teorías de la Dependencia, entre otros. Mariátegui sería un precursor de los encuentros de este tipo, pues se registra en su acción editorialista y en sus reflexiones la incorporación de las "nuevas teorías" de la época, como el psicoanálisis, el surrealismo, el futurismo, el andinismo, el indigenismo, entre otras. Una de las ventajas de esta definición que ofrece Sánchez Vázquez es su distancia respecto de la existencia de una lectura "válida" y cerrada de los clásicos, que los obligaba a quedar encerrados en la oposición heterodoxia/ortodoxia sin poder llegar a reconocer la convivencia polémica de más de una interpretación. La búsqueda del "verdadero marxismo" o del "marxismo legítimo" es tan antigua como la propia tradición, y aún hoy sigue contando con muchos adeptos. Con esto no queremos decir que indagar en lo que algunos autores han llamado el "núcleo duro o íntimo" de las tesis del marxismo sea una tarea vana. Pero rastrear en el interior de las obras individuales las "importaciones" teóricas sólo muestra una faceta de la circulación de esas mismas ideas. El resto de las claves se encuentran fuera de los textos/contextos que pueden descubrirse mediante análisis del discurso. Porque los textos –en este caso de Marx– circulan sin su marco de producción inicial: son traducidos o editados en

[12] Cf. Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días). Antología*, México, Ediciones Era, 1982; Raúl Fornet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo, Editorial Unisinos, 1995; Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía, praxis y socialismo*, Buenos Aires, Tesis Once-Grupo Editor, 1998; Néstor Kohan, *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1998.
[13] Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 77.

instancias culturales complejas, son leídos en campos intelectuales diferentes, interpretados en épocas profundamente distantes y con el concurso de sujetos, las más de las veces, radicalmente distintos.

Así como los estados socialistas en todo el mundo ostentaron, durante décadas, la exclusividad en el logro de una "lectura ortodoxa" de los textos de Marx, la debacle de su principal referente social favoreció la proliferación de versiones críticas respecto de esta teoría que "cayó en desgracia" de manera estrepitosa, como cayeron tantos dirigentes soviéticos denunciados como "heterodoxos". Estamos, actualmente, ante una revalorización de todo aquello que se rotula bajo la idea de "herejía" o pensamiento antidogmático. Todos aquellos intelectuales que se diferenciaron del régimen y del marxismo soviético se encuentran, actualmente, en período de "rescate". Pero registrar este cambio dista bastante de explicar realmente los avatares del marxismo en el marco de los procesos operados durante este siglo y tampoco contribuye mayormente a precisar las modalidades que asume la cuestión de la "ortodoxia" en la tradición marxista. Aunque alcanzar estos objetivos excede los marcos de este trabajo –y también los límites de nuestra investigación– nos proponemos aportar en este sentido, desarrollando algunos hitos históricos fundamentales del enfrentamiento heterodoxia/ortodoxia que ocurrieron en el proceso de recepción de la obra de un autor que puso en tela de juicio los pilares de la lectura oficial que se hacía del marxismo en los círculos del movimiento comunista internacional. De este modo veremos cómo los "estudios mariateguianos" y los diversos "mariateguismos" se han visto cruzados por la dicotomía heterodoxia/ortodoxia en la práctica y en la teoría.

El primer período de recepción de la obra de Mariátegui

Mientras publicaba *Amauta*, Mariátegui daba a conocer las distintas iniciativas de la Internacional Comunista, dirigía *Labor* (1928-1929), que actuaba como representante de publicaciones como *El Trabajador Latinoamericano*, y mantenía a los peruanos informados de los acontecimientos de la URSS en sus artículos semanales.[14] Al mismo tiempo, la revista publicaba ensayos de personajes que ya eran bastante polémicos para el movimiento comunista internacional, actuaba como agente de *Monde* (dirigida por Henri Barbusse) y promovía encuentros creativos entre las nuevas corrientes intelectuales y la teoría marxista. Entre diciembre de 1929 y enero de 1930, se publicaron en *Amauta* varios documentos de la Internacional Comunista y otros organismos vinculados con el movimiento comunista, como la Confederación Sindical Latinoamericana y la Liga Anti-imperialista (en la que Mariátegui fue integrado como miembro de la dirección).[15] Algunas células del Partido Socialista Peruano, como la que actuaba en París con los exiliados peruanos, promocionaban una discusión respecto del tipo de partido que permitiría al grupo de Mariátegui una inserción directa en el proceso de bol-

[14] Durante 1929, *Amauta* publicó notas acerca del desarrollo del plan quinquenal aplicado en la URSS y los logros educativos de Lunatcharsky. Cf., por ejemplo, "Rusia en el XII Aniversario de la Revolución", en *Amauta*, Año IV, N° 27, Lima, noviembre-diciembre de 1929.

[15] Esta organización contaba con el apoyo de varias corrientes no enroladas en el comunismo, como la que lideraba Barbusse, quien se fue alineando luego bajo los principios de la Internacional, en el proceso vertiginoso de estalinización que se vio consumado hacia 1935.

chevización.[16] Al parecer, desde la Conferencia Comunista realizada en junio de 1929, las actas de las reuniones del Partido Socialista Peruano indican un proceso de discusión interna tendiente a acrecentar los lazos del partido de Mariátegui con la Komintern.[17]

Sin embargo, durante los últimos meses de su vida Mariátegui no mantuvo contactos directos con la Komintern. Su traslado/exilio a Buenos Aires, planificado para marzo-abril de 1930, fue gestionado por el editorialista Samuel Glusberg, mediante las relaciones de éste con los círculos literarios.[18] La preocupación más importante de Mariátegui en sus últimas semanas era seguir publicando *Amauta* en Lima y creía poder hacerlo desde la capital porteña: sólo la trasladaría a Buenos Aires si la prohibieran definitivamente en el Perú. Sería impreciso afirmar, sin embargo, contundentemente, que en este periplo final el peruano "priorizó" las relaciones con el ámbito cultural porteño antes que con los dirigentes de la Internacional. Esta última conexión no parece haberse presentado como una disyuntiva real y existente. Mariátegui nunca fue funcionario ni mantuvo lazos personales con la Sección Argentina o con otros representantes de Moscú.[19] En realidad, el proyecto del viaje a Buenos Aires tenía tres años de historia y para concretar su traslado sólo contaba con la propuesta del editorialista y amigo Samuel Glusberg. Mariátegui pretendía desarrollar una actividad de militancia intelectual: por eso programaba publicar *Defensa del Marxismo* a su llegada.[20] También lo movilizaba la sensación de acoso policial y de "aislamiento" que confesaba tener en Lima, pero otra necesidad era mucho más urgente e inaplazable: en Buenos Aires podía someterse a una operación quirúrgica y prolongar su vida.

[16] Cf. Carta de Eudocio Ravines a José Carlos Mariátegui, del 24 de junio de 1929, en "Correspondencia", *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, t. I, pp. 2007-2013; y Carta de la célula comunista del Cusco a José Carlos Mariátegui, del 1° de enero de 1930, en "Correspondencia", *Mariátegui Total*, cit., pp. 2068-2069.

[17] Un dato que revela que hasta fines de 1929 Mariátegui todavía gozaba de la aprobación del Secretariado Sudamericano de la IC (o que revela a este organismo todavía como "permeable" a la diversidad ideológica de los partidos del continente) es la repercusión que tuvo en *La correspondencia sudamericana* la ocupación y el saqueo de la casa de Mariátegui y el encarcelamiento de sus compañeros en noviembre de ese año. Allí se planteaba la necesidad de "salvar a Mariátegui". Cf. "La nueva ola de represión en Perú", en *La correspondencia sudamericana*, N° 22, Buenos Aires, 1° diciembre de 1929. Las actas del Partido Socialista Peruano entre 1928-1930 pueden verse en Ricardo Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de Historia Social del Perú*, Lima, Empresa Editora Peruana, 1948, t. II.

[18] Cf. Cartas entre Mariátegui y Glusberg, en "Correspondencia", *Mariátegui Total*, cit., pp. 2046-2085.

[19] La correspondencia de Mariátegui entre 1929 y 1930 no registra este tipo de relaciones. Mariátegui y el grupo del PSP participaron de las iniciativas de la Internacional que ya hemos mencionado, pero no formaron parte de ninguna instancia ejecutiva, claro está, hasta que Eudocio Ravines se hizo cargo de la dirección de la sección peruana, el 1° de marzo de 1930. La sección argentina de la Komintern fue el núcleo directriz del Secretariado Sudamericano y, en particular, dirigentes como Vittorio Codovilla fueron los principales responsables del proceso contra el "mariateguismo" que se inició después de la muerte de Mariátegui. En vida del Amauta todavía no se había consumado la institucionalización del movimiento comunista latinoamericano. Buenos Aires no sólo ofreció resistencias a Mariátegui. Horacio Tarcus ha mostrado cómo algunos trotskistas argentinos abrieron una línea de rescate del "latinoamericanismo" del Amauta y, en este sentido, fueron pioneros en la recepción abierta a su marxismo creador. Cf. Horacio Tarcus, "*Amauta* en Buenos Aires (o las redes del pensamiento latinoamericano en los '20: americanismo, antimperialismo y socialismo)", en *Amauta y su época*, Simposio Internacional, Lima, Editorial Minerva, 1998, pp. 563-577.

[20] Glusberg estaba seriamente ocupado en garantizar a Mariátegui los medios de vida necesarios para su instalación, atención médica y la subsistencia de su familia en Buenos Aires. Recomendó a Mariátegui un cambio de título (y después la suspensión) de la publicación de este libro en Buenos Aires. Finalmente lo reemplazó por *El alma matinal*, que parecía más potable "a los ojos de los burgueses" que podrían darle cabida en los periódicos porteños que serían su fuente de trabajo. Cf. José Carlos Mariátegui, "Correspondencia", *Mariátegui Total*, cit., pp. 2046-2085. Con respecto a las relaciones entre Mariátegui y Glusberg, véase Horacio Tarcus, *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2002.

Luego de finalizada la Conferencia Comunista había sobrevenido un período de inactividad en el Secretariado Sudamericano, razón por la cual entre junio de 1929 y marzo de 1930 no se registran nuevos intentos de encuadrar al partido de Mariátegui. Pero con el regreso de Eudocio Ravines al Perú, durante los meses en que se planificaba el viaje de Mariátegui, las posiciones que primaban en la célula parisina terminaron por imponerse en Lima. Ravines revitalizó los contactos de la Sección Peruana con la Internacional y terminó por consumar la "bolchevización" del Partido Socialista Peruano casi en el mismo instante de la muerte de Mariátegui.[21]

La mayoría de los intelectuales, grupos y organizaciones con los que Mariátegui trabó relación durante su vida participaron en el polémico proceso de recepción de su legado teórico y político. A pocos días de su muerte, algunos apristas publicaban artículos donde lo consideraban un "dogmático abstracto", mientras sus compañeros de partido declaraban en *Amauta* que se trataba de un "ideólogo revolucionario". Unos lo consideraban un intelectual "estetizante", alejado de la acción, y otros intentaban mostrar su carácter de "organizador del proletariado peruano". Después vendrían las acusaciones de populismo y también las réplicas, que intentaban encontrar en Mariátegui un "marxista-leninista-stalinista". Entre el APRA y la Komintern, el Amauta fue adjetivado de modo múltiple y conjugado en varios tiempos verbales: creador de un "mariateguismo pequeño burgués", fundador del Partido Comunista Peruano, aprista confusionista, "nacionalista en sus últimos años pero comunista en el lecho de muerte", entre otros.

El primer período de recepción de la obra de Mariátegui es el que ocurre entre 1930 y 1934, es decir, entre la muerte del escritor peruano y la aparición de una explícita tendencia contra el mariateguismo en las filas del comunismo latinoamericano.[22] Durante estos años, la revista argentina *Claridad* se convirtió en vehículo de apristas y "mariateguistas". Allí se produjo la disputa entre la canonización del Amauta y su identificación con un marxismo europeizante y ajeno a las condiciones del Perú. Se trataba de una polémica marcada por los debates más recientes del campo intelectual peruano: la ruptura entre Haya y Mariátegui, la creación del Partido Socialista Peruano a la luz del proceso de institucionalización de la Internacional, el lugar del indio en la revolución, las relaciones entre socialismo y anti-imperialismo. Desde ambas tendencias se terminó produciendo un cerco a la difusión de la obra de Mariátegui, igual de útil para algunos comunistas (que veían en él una tendencia "liquidacionista") y para algunos apristas (que encontraban en el marxismo de Mariátegui una amenaza teórica).[23]

Es posible, sin embargo, hacer una distinción entre dos momentos internos a esta fase. La primera comenzó con el artículo-editorial "Tercera Etapa", que encabezó el número 30 de *Amauta*, en un intento de orientar la revista hacia posiciones "clasistas" y dar precisión al pro-

[21] Un mes antes de la muerte de Mariátegui, Ravines fue elegido secretario general del PSP.
[22] Mariátegui murió el 16 de abril de 1930.
[23] Una de las consecuencias de este período de recepción de la obra de Mariátegui fue su restricción a pequeños círculos intelectuales. Flores Galindo analiza la escasez de ediciones de su obra y señala que, entre 1930 y 1949, hubo una segunda edición completa de los *Siete Ensayos* (hay testimonios que sostienen que existió una edición amputada, que no incorporaba el ensayo sobre la literatura) en el Perú y sólo una edición de *Defensa del Marxismo* en Chile. Cf. Alberto Flores Galindo, *El pensamiento comunista (1917-1945)*, Antología, Biblioteca del Pensamiento Peruano, Lima, Mosca Azul Editores, 1982, p. 41.

yecto mariateguiano en la línea del leninismo.[24] Ricardo Martínez de la Torre, autor de este texto, aseguraba que el director de la revista había sido el "animador del proletariado peruano" y que, con su muerte, la revista llegaba a una nueva etapa, que superaría la "revista socialista" definida por Mariátegui, en 1928.[25]

> Ahora se alzarán contra él y contra nosotros los enemigos del proletariado. No se manifestaban anteriormente en público, por temor a su palabra y a su pluma. Estamos listos a defender no sólo su memoria y su obra, sino la ideología a la que consagró su vida toda.
>
> Comienza el Tercer Acto. *Amauta* se define una vez más como tribuna del movimiento de la clase trabajadora. Mantendrá la independencia del proletariado en la lucha social. Rechazará toda intervención extraña a sus intereses inconfundibles. Reivindica, desde este número, su categoría de revista de clase.
>
> Muerto Mariátegui, velaremos su obra. Seremos dignos de su herencia. La defenderemos dondequiera estemos. Aquí o en el extranjero (Ricardo Martínez de la Torre, "Tercera Etapa", *Amauta*, N° 30, abril-mayo de 1930).

Seguramente Martínez de la Torre no preveía que el "temor a su pluma" engendraría enemigos en las propias filas del comunismo. Pero lo cierto es que esta fase inicial –en la que sus compañeros más cercanos reivindicaron su trayectoria y le dieron un giro "de clase"– terminó con un conflictivo proceso de enjuiciamiento en el Partido Comunista Peruano y el lanzamiento de una campaña abierta contra el mariateguismo desde la Komintern.[26] El primer signo de que la obra de Mariátegui –y del partido que fundó en 1928– recorrerían un fragoso camino dentro del movimiento comunista fue la carta del Buró Sudamericano de la Internacional, dirigida al Partido Comunista del Perú, publicada en *La correspondencia sudamericana*, los primeros días de mayo de 1930.[27] En ella se consideraba a Mariátegui y al Partido Socialista Peruano como *precursores* del Partido Comunista y como responsables del período de *clarificación ideológica* que reivindicaba al mismo tiempo Martínez de la Torre en *Amauta*. Se recordaba también allí la posición de los delegados peruanos en la Conferencia de 1929 y las intenciones de Mariátegui de formar un partido de masas "controlado por comunistas". La carta proponía enfáticamente olvidar todo aquello, cambiar el nombre del partido, orientar el

[24] Ya desde este momento comienzan las manipulaciones más burdas de la obra de Mariátegui. Es bastante curioso que, en este número inmediatamente posterior a su muerte, se publiquen algunas conferencias pronunciadas por el peruano en 1923, cuando su discurso estaba más cerca del diagnóstico de la III Internacional. Cf. José Carlos Mariátegui, "La crisis mundial y el proletariado peruano", en *Amauta*, Año V, N° 30, Lima, abril-mayo de 1930, pp. 5-16.

[25] Cf. José Carlos Mariátegui, "Aniversario y Balance", en *Amauta*, N° 17, Lima, septiembre de 1928.

[26] Los informes sobre los comunistas peruanos en distintos órganos de la Komintern, durante 1932, caracterizaban a esta sección como "en proceso de formación": pesaba sobre ellos la idea de que era un partido "débil ideológicamente". Cf. Sinani, "El movimiento revolucionario en los países de América del Sur y del Caribe", en *La internacional Comunista*, órgano de la Internacional, N° 4, Barcelona, Editorial Europa-América, julio de 1932, p. 64.

[27] Aricó explica que esta carta promovió discusiones dentro del Partido Socialista Peruano, que derivaron en el inmediato cambio del nombre del partido el 20 de mayo de 1930. Cf. "Carta del Buró Sudamericano de la Internacional Comunista al Partido Comunista del Perú" (en *La Correspondencia Sudamericana*, Buenos Aires, N° 26, mayo de 1930), en la compilación documental de José Aricó, "Homenaje a Mariátegui", *Socialismo y participación*, N° 11, Lima, Centro de Estudios para el desarrollo y la participación, septiembre de 1980, pp. 39 y ss.

trabajo hacia los obreros industriales e iniciar una "liquidación" del APRA.[28] En esto consistía el verdadero núcleo de la "orientación clasista" que se imprimiría al nuevo partido. Esta primera fase, que mostraba al Amauta como *precursor*, se cerró con la salida del Partido Comunista Peruano de algunos "mariateguistas" y el fortalecimiento de Eudocio Ravines: en julio de 1931 renunció Ricardo Martínez de la Torre.

Mientras tanto, las "críticas" que tendían a identificar a Mariátegui como un intelectual "estetizante, alejado de la acción" se desarrollaron desde tribunas apristas. Provenían de hombres que habían militado en el APRA con el Amauta y habían mantenido lazos epistolares de amistad desde el destierro. Las primeras se publicaron en *Claridad*, durante 1930, como "homenaje" a su figura. En algunos casos, hablaban de un "hombre de pensamiento", demasiado obnubilado por "irrealidades creadas por su imaginación" que nacían de su incapacidad de distinguir la realidad europea y las condiciones latinoamericanas.[29] Otros intentaron marcar algunas semejanzas de Mariátegui con el APRA, lo cual provocó inmediata reacción por parte de comunistas peruanos, como Armando Bazán y Juan Vargas, en un debate que duró luego varias décadas.[30]

Las críticas provenientes de la Komintern, un tanto ambiguas hasta 1931, abrieron una segunda fase que comenzó, en 1932, con un ataque más violento contra la corriente instalada por Mariátegui en el marxismo peruano y devino finalmente en una condena abierta al "mariateguismo", hacia 1934.[31] El Partido Comunista Peruano, en combate tenaz contra el APRA, consideraba fundamental desterrar toda tendencia conciliadora dentro de la organización, que pudiera significar el riesgo de un acercamiento a un movimiento que era considerado "social fascista" y se caracterizaba ya como principal enemigo. En la "caza de brujas" dentro del partido –muy común por otra parte en la etapa más dura de la estalinización de los partidos latinoamericanos– se identificaba todo lo que no era "estrictamente leninista" como peligroso y "liquidacionista". En aras de la "unidad del partido", los comunistas peruanos transformaron a Mariátegui en un "bronce" vacío y consideraron fundamental desalojar por fin el "mariateguismo".

> Aun cuando no se debe separar mecánicamente la personalidad de Mariátegui del mariateguismo, es evidente, desde luego, que la práctica revolucionaria de su vida tiene profundas divergencias con la corriente mariateguista que han creado su pensamiento y su pluma. El luchador abnegado y tenaz José Carlos, por su honradez y sinceridad aun en el error, por haber

[28] Cf. "Carta del Buró Sudamericano de la Internacional Comunista al Partido Comunista del Perú", (originariamente publicada en *La Correspondencia Sudamericana*, Buenos Aires, N° 26, mayo de 1930)", en *op. cit.*, p. 48.
[29] Cf. Luis Heysen, "Mariátegui, bolchevique d'annunziano" (mayo de 1930) y Manuel A. Seoane, "Contraluces de Mariátegui" (mayo de 1930), en Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires, Crisis, 1973, pp. 167 y ss. En el mismo libro pueden verse todos los artículos de los apristas y comunistas publicados entre 1930 y 1935.
[30] Carlos Manuel Cox, por ejemplo, sostenía que las diferencias entre Mariátegui y el APRA iban a desaparecer con el tiempo. Cf. Carlos M. Cox, "Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui" (mayo de 1934), en Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, *op. cit.*, pp. 181-190.
[31] En enero de 1932, el Buró Sudamericano de la Internacional Comunista publicó un folleto en Buenos Aires donde se diferenciaba a Mariátegui, como "intelectual", respecto del *mariateguismo*. Cf. "La situación revolucionaria del Perú y las tareas del Partido Comunista Peruano" (enero de 1932), y Partido Comunista Peruano, "Bajo la bandera de Lenin. Instructivas sobre la jornada de las Tres LLL" (diciembre de 1933 o enero de 1934), en *Socialismo y Participación*, citado.

> sido el fundador de los primeros núcleos comunistas –aun cuando con orientación mariateguista– y haber sido uno de los primeros que abrieron fuego contra el aprismo, colocándose bajo la bandera de la I.C. ha sido, es y seguirá siendo nuestro compañero.[32]

El "mariateguismo", o la "ideología formada bajo su nombre", se nutría entonces de la propia obra de Mariátegui, en la que los comunistas peruanos destacaban a renglón seguido "grandes errores": la confusión entre el problema nacional y el problema agrario, la atribución al imperialismo y al capitalismo de una función progresista en el Perú y "la sustitución de la táctica y la estrategia revolucionarias por el debate y la discusión abierta". Se lo juzgaba entonces tanto por su práctica como por sus proposiciones teóricas, tras una supuesta reivindicación de su figura. Se le imputaba un marxismo "insuficiente", desde la "autosuficiencia" del leninismo: denunciaban que Mariátegui no había asumido con exclusividad la ideología marxista-leninista, sino que se había nutrido de una pluralidad de fuentes. También se apoyaban, como había ocurrido anteriormente, en una diferenciación que rescataba los últimos años, inclusive los últimos meses, de la trayectoria de Mariátegui, en los que él mismo habría "combatido su mariateguismo". Entraban así de lleno en la condena de esto último como una tendencia no proletaria. Finalmente, los comunistas peruanos declaraban que la posición del partido "frente al mariateguismo es y tiene que ser de combate implacable e irreconciliable puesto que *entraba* la bolchevización orgánica e ideológica de nuestras filas".[33]

Mariátegui terminaba, así, exorcisando los demonios de la política antiaprista del Partido Comunista Peruano.[34] A la vez, caía en las redes del olvido y la manipulación típicos del proceso de institucionalización de las secciones de la Internacional hasta fines de la década de 1930.[35] En este mismo texto se establecía una analogía entre Mariátegui y otra figura polémica en el comunismo internacional, que sufrió un destino parecido, entre el bronce hueco y el combate vedado: Rosa Luxemburgo. Hoy podemos decir que el Partido Comunista Peruano no se equivocaba con esta analogía. Mariátegui publicó un homenaje a la dirigente polaca unos meses antes de su muerte, cuando su obra ya había recibido condenas de la Internacional.[36] Ambos desarrollaron una actitud francamente herética en el mundo de la "bolchevización". Desmitificaron a sus contemporáneos cuando intentaban recurrir a las citas de autoridad de los clásicos para justificar la propia posición. Promovie-

[32] Partido Comunista Peruano, "Bajo la bandera de Lenin. Instructivas sobre la jornada de las Tres LLL" (diciembre de 1933 o enero de 1934), en *Socialismo y Participación*, cit., p. 120.
[33] *Ibid*. (las cursivas son nuestras).
[34] Recordemos que los apristas que participaron de la polémica en torno al homenaje a Mariátegui que veníamos comentando compartían, en realidad, una posición similar al Amauta en relación con la estrategia revolucionaria para América Latina. Criticaban la propuesta del Estado Indio de la Internacional pues concebían el problema indígena como arraigado en lo económico y en la lucha de clases. Cf. Manuel Seoane, "Los dos grandes problemas del Perú", en *Claridad*, Año IX, N° 214, Buenos Aires, 13 de septiembre de 1930.
[35] Juan Vargas pretendió defender a Mariátegui de las críticas de los apristas de la primera parte de la década de 1930 y reforzó la distinción entre el Amauta y el "mariateguismo". Sostuvo que todo lo que escribió Mariátegui antes de su público alejamiento del APRA "fue dejado de lado por el gran revolucionario". Cf. Juan Vargas, "En defensa de José Carlos Mariátegui, marxista" (agosto de 1934), en Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, cit., p. 197.
[36] Cf. Nydia Lamarque, "La vida heroica de Rosa Luxemburgo", en *Amauta*, Año V, Nº 28, Lima, enero de 1930, pp. 9-15.

ron la necesidad de desarrollar el marxismo con autonomía. Tuvieron la osadía, inclusive, de desacralizar a Marx.[37]

Una vez instalada la política de las alianzas antifascistas dentro de la Komintern, las estrategias de los partidos comunistas latinoamericanos sufrieron un importante viraje. Así ocurrió también con el legado de Mariátegui, que comenzó a ser visto con más benevolencia. En esa brecha apareció la defensa de Jorge del Prado, que parecía intentar retroceder en el tiempo la condena que su propio partido había efectuado en la primera fase de recepción de la obra de Mariátegui. Ahora, el Amauta era presentado como "marxista-leninista-stalinista", defensor de los frentes populares policlasistas, y Eudocio Ravines como el principal responsable de la tendencia contra el mariateguismo y las desviaciones ideológicas.[38]

El puntapié del artículo de Prado fue, además, una nueva crítica al "mariateguismo" que llegó al Perú de la mano de un representante del campo intelectual soviético. Cuando comenzaba la década de 1940, un académico de bastante prestigio –menos involucrado en los vaivenes de la política peruana, pero no por ello menos representativo de los intereses del PCUS– consideraba a Mariátegui un populista, que no había comprendido las etapas necesarias para llegar al socialismo. Instalada ya la brecha que había dejado la expulsión de Ravines, que permitía recuperar el legado de Mariátegui, los comunistas peruanos emprendieron su identificación con el "Dia-Mat" y la "ortodoxia stalinista", tal como puede verse en el artículo de Prado, que compara breves citas de Mariátegui y de Stalin para mostrar que existía entre ellos "consonancia absoluta".[39]

En suma, la posición del Partido Comunista Peruano frente a la obra de Mariátegui osciló desde una franca y abierta condena entre 1932 y 1934, hacia una canonización maniqueísta, en gran medida en aras de ajustar esta "herencia maldita" a las diferentes tácticas de la Internacional.[40] Cuando Mariátegui fue juzgado desde la táctica "clase contra clase", fue un pequeño burgués de resabios apristas, que no comprendía el carácter clasista del partido y coincidía con Haya en señalar el carácter progresista del capitalismo. Cuando se lo juzgó desde la estrategia del frente antifascista, fue un preclaro analista del fenómeno de la unidad popular. Lógicamente, las diferentes lecturas, los giros temáticos o las selecciones que venimos mencionando han estado marcadas por un conjunto de condiciones históricas, del ámbito político y del campo intelectual. Las interpretaciones de las décadas de 1930 y 1940 formaban parte del período más duro de estalinización e institucionalización de los partidos comunistas en América Latina.

[37] Rosa Luxemburgo criticaba duramente el uso de textos aislados de Marx para justificar posiciones políticas coyunturales y entendía que el desarrollo del marxismo se daba a partir del análisis de la propia realidad. En un planteo similar, Mariátegui insistía en que la clave residía en interpretar el "espíritu" de Marx, antes que su "letra". Cf. Rosa Luxemburgo, Prólogo a "La Cuestión Polaca y el Movimiento socialista" (1905), en *Obras Escogidas*, México, Ediciones Era, 1981, t. 2.

[38] Eudocio Ravines fue expulsado del PCP el año anterior y desde ese momento emprendió una feroz campaña anticomunista. Los comunistas peruanos respondieron a su vez con una negación absoluta del período "ravinista" en el Partido. Cf. al respecto las "Resoluciones del primer congreso nacional del Partido Comunista Peruano" (1942), en las que se responsabiliza a Ravines de la lucha contra el mariateguismo, en Alberto Flores Galindo, *El pensamiento comunista*, citado.

[39] Cf. Jorge del Prado, "Mariátegui marxista-leninista, fundador del Partido Comunista Peruano" (1943), en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, cit., pp. 71 y ss.

[40] Puede verse el confuso y contradictorio artículo de Juan Vargas, "Aprismo y marxismo", que muestra las oscilaciones de la política "antiaprista" en el Partido Comunista Peruano y el triste intento de justificarlas a través de frases aisladas de Mariátegui. Cf. Juan Vargas, "Aprismo y marxismo", sin fecha, en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, cit., pp. 23-51.

A partir de mediados de este siglo, la confluencia de múltiples procesos sociales ampliaron las condiciones de lectura de la obra de Mariátegui. Dos acontecimientos –de inconmensurable valor, pero con importantes repercusiones en los estudios mariateguianos– vinieron a procurar una multiplicidad de nuevas miradas: la Revolución Cubana (1959) y la primera edición de las obras completas de Mariátegui (1952-1959).[41] Lo primero dinamizó el campo intelectual latinoamericano hacia nuevas lecturas de Marx y promovió en todo el continente movimientos que desarrollaron nuevas formas de praxis política. Lo segundo abrió una perspectiva de lectura de Mariátegui en círculos cada vez más amplios. Pero fue recién con la "Generación de Sinaloa" cuando comenzaron a realizarse tareas historiográficas que permitieron reconocer los intereses y las motivaciones que rodearon este primer proceso de interpretación de su obra.[42]

Las primeras etapas del proceso de recepción de su obra (1930-1943) suelen condenarse como un "proceso de apropiación" del Amauta. Lo cual a veces resulta confuso, cuando advertimos que, mientras sus compañeros intentaban reivindicar a su modo la trayectoria mariateguiana, los documentos provenientes de la Internacional Comunista o del marxismo soviético pretendían tomar distancia, relegando a Mariátegui al carácter de populista o mero *antecedente intelectual* del marxismo en el Perú. ¿Es esto un proceso de apropiación?, ¿puede evaluarse como una "apropiación ilegal"? Lejos estamos hoy de proponer juzgar las cosas desde este punto de vista. Para un análisis que intente conocer los procesos de circulación de esta obra es necesario abandonar las pretensiones de establecer los límites de una lectura "legítima", desde la cual se evalúan a las demás: todas son lecturas históricas, condicionadas, limitadas.

Las preguntas abiertas por la "Generación de Sinaloa"

El grupo de investigadores que inscribimos en la "Generación de Sinaloa", que incluye nombres como José Aricó, Oscar Terán, Robert Paris, Antonio Melis, Alberto Tauro, Alberto Flores Galindo, Aníbal Quijano, Diego Meseguer, constituyó una suerte de bisagra que marcó el campo mariateguiano y abrió nuevas aproximaciones a la trayectoria de Mariátegui.[43] De alguna manera, con los resultados de estos trabajos –publicados muchos en la década de 1980– comenzamos a advertir el cierre de un ciclo y el inicio de una nueva etapa, nutrida por modificaciones sustanciales de las condiciones de lectura de la obra de Mariátegui. Este conjunto de trabajos retomaron algunos aspectos poco estudiados, como el problema de la nación, las concepciones mariateguianas acerca de la política, la presencia de Sorel, las polémicas con la

[41] La colección de veinte volúmenes de la Biblioteca Amauta comenzó durante los años de 1950 y terminó de imprimirse recién en 1970.

[42] Los textos clásicos de esta generación en torno a la revisión de las vinculaciones de Mariátegui con el movimiento comunista internacional y las principales consecuencias de la apropiación de su figura desde 1930 pueden verse en los siguientes libros y compilaciones: José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (1978), cit.; cf. también *Socialismo y Participación*, N° 11, cit., donde están incluidos documentos fundamentales de esta polémica. Véase también la antología de Alberto Flores Galindo, *El pensamiento comunista 1917-1945*, cit; Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, cit., y Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989 (3ª edición).

[43] Hablamos de la "Generación de Sinaloa", puesto que la mayoría de estos investigadores participaron de un Congreso en la Universidad de Sinaloa (México, 1980), que representó, según Javier Mariátegui Chiappe, el cónclave mariateguiano más importante del siglo XX.

Komintern. Entre los aportes historiográficos a la investigación de la trayectoria de Mariátegui, podemos destacar cómo los autores de esta generación terminaron de quitar el manto que cubría la etapa juvenil y ayudaron, seguramente, a fortalecer la necesidad de una edición de los textos mariateguianos del período 1914-1919. Estos nuevos enfoques, apoyados en importantes investigaciones documentales, contribuyeron a formular nuevas preguntas y promovieron un consenso acerca de la necesidad de poner a disposición de los investigadores la totalidad de los artículos, borradores, cartas, escritos literarios y también la edición en facsímil de las publicaciones periódicas en las que participó Mariátegui.

Una de las preguntas que abría las discusiones del campo mariateguiano entre los años de 1970 y 1980 es si Mariátegui había sido un "hombre de la Internacional" o, por el contrario, si había inaugurado otro tipo de marxismo en América Latina. Los trabajos más sólidos rechazaron de plano el primer término de la pregunta, a partir de profundas indagaciones documentales que muestran las principales diferencias entre el socialismo peruano y los representantes del Secretariado Sudamericano de la Komintern. De algún modo, expresaron con esto una "vuelta de página", que desacreditó definitivamente las manipulaciones poco documentadas de la década de 1930 y de la siguiente, cuando Mariátegui pasaba de ser un populista a ser un "marxista-leninista-stalinista".

Hoy es necesario volver a abrir la pregunta que originó este quiebre operado por los trabajos de la década de 1970, más bien desagregarla, para analizarla a la luz de los nuevos interrogantes que propone el fin del mundo bipolar. En este intento, algunas de sus aristas quedaron definitivamente esclarecidas, mientras otras parecen todavía irresueltas. En algunos aspectos, el trasfondo de las discusiones de los mariateguianos de la "Generación del Setenta" era la adaptación de esta herencia teórica a los vaivenes del movimiento comunista internacional, puesto que muchos consideraban necesario medir la consonancia o la discrepancia del corazón de la obra de Mariátegui con un *corpus* teórico confinado a los límites del "marxismo-leninismo". Muchos de los trabajos de esta época tomaban distancia de la "ortodoxia stalinista", pero centraban su atención en la conexión entre la obra de Marx y el espíritu inicial de la Revolución Rusa. Con estas disquisiciones se terminaba reconociendo la supremacía de un cuerpo doctrinal exclusivamente basado en Marx y Lenin, que podía descubrirse con sólo aproximarse mejor a los textos. En algunos casos, restringían la lectura del "marxismo de Mariátegui" a una evaluación de su cercanía, o no, con este *corpus*. Entre los saldos pendientes de la "Generación de Sinaloa", José Aricó reconoció el obstáculo de mantenerse dentro de estas dicotomías y propuso reorientar las investigaciones en una nueva dirección: hacia la praxis mariateguiana.

Al principio de este trabajo decíamos que uno de los principales nudos de las discusiones actuales del marxismo latinoamericano está constituido por las relaciones entre teoría y praxis. Por ello, si revisamos la pregunta de los años de 1970 habría que distinguir, por una parte, el análisis de las reflexiones mariateguianas, su particular visión del mundo y de la historia, en fin, su proyecto de sociedad. En este aspecto teórico ha quedado desacreditada toda versión de la obra de Mariátegui que establezca alguna funcionalidad con el marxismo soviético. La peruanidad del Amauta y su carácter de "primer marxista de América" ha sido legitimada por numerosas investigaciones y no está ya en discusión. Por la otra, en cuanto al terreno de la praxis del Amauta en el Perú, en las relaciones del Partido Socialista Peruano con la Komintern y en la red partidaria que intentó formar en el Perú durante la segunda mitad de los años de 1920. En este punto, si nos preguntamos por las relaciones de Mariátegui con la Internacional Comu-

nista todavía quedan algunos interrogantes sin responder. Mientras más trabajamos sobre los documentos, más importante se vuelve una reconstrucción que permita explicar por qué el Amauta mantuvo hasta su muerte su adhesión a la Internacional. O por qué entendió que Stalin representaba la "verdadera Rusia", cuando se vio obligado a opinar acerca de la lucha interna del PCUS y el exilio de Trotsky. A nuestro juicio, una mirada sobre la última parte de su vida debe estar acompañada de una clarificación acerca de las distintas etapas del movimiento comunista internacional. Sólo mediante una distinción entre dos procesos concretos, la "bolchevización", iniciada en 1919 por la Internacional, y la "stalinización", caracterizada por las purgas y el accionar de la policía política dentro del PCUS, puede inscribirse seriamente la recepción del pensamiento de Mariátegui en el movimiento comunista internacional.[44]

En cuanto a las diferencias teóricas entre el marxismo de Mariátegui y el que se promovía desde la Komintern, es necesario distinguir también entre el "marxismo-leninismo" y el "Dia-Mat", que vino a cristalizar un cuerpo doctrinal nuevo, elaborado en la Academia de la URSS. Mariátegui no conoció lo segundo, pero en su época ya existía el primero y había sido difundida la pretensión leninista de no acceder a fuentes exteriores a los clásicos. Es innegable que su obra presenta "desajustes" con el "marxismo-leninismo", porque adoptó una actitud selectiva basándose en lo que consideraba conceptos fundamentales para adherir "convicta y confesamente" a una doctrina. En definitiva, el carácter profundamente vanguardista (iconoclasta) de su pensamiento no le permitía siquiera suponer que un cuerpo doctrinal debía respetarse a raja tabla. Para nosotros, la riqueza del marxismo de Mariátegui reside justamente en que inaugura una tradición que no se aferra a las lecturas únicas o "legítimas". Al existir en su horizonte un conjunto de corrientes y concepciones filosóficas, y al haber nutrido al marxismo con ellas, Mariátegui mantuvo siempre una actitud crítica y autónoma que lo alejó de toda pretensión universalista abstracta. Comprendió que para revolucionar el Perú era necesario desmontar una ortodoxia que estaba fuera del marxismo y constituía el verdadero enemigo: el *establishment* oligárquico y sus bases todavía colonialistas en la cultura y en la política. Con esto no decimos que Mariátegui desconoció sus propias diferencias con la visión leninista acerca de la "autosuficiencia" del marxismo. Afirmar esto sería suponer que elaboró su particular interpretación del marxismo fuera de todo arraigo en el campo intelectual de su época. Lo que se observa con claridad es que el *corpus* del marxismo no fue su objeto de investigación: nunca fue ni quiso ser un marxólogo. Suponía que la realidad había estado, desde siempre, fuera de los textos de Marx.

En una carta a Samuel Glusberg, Mariátegui sostenía que su libro, *En defensa del marxismo*, podría encontrar reticencias para ser publicado en la editorial *La vanguardia*, de Buenos Aires, por sus "conclusiones desfavorables al marxismo".[45] En realidad, Mariátegui se estaba refiriendo a las concepciones revisionistas de la II Internacional, que conformaban el

[44] El proceso de institucionalización de la Komintern en América Latina se consumó recién hacia 1935. Cf. Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días). Antología*, México, Ediciones Era, 1982; Raúl Fornet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo, Editorial Unisinos, 1995. Hasta la muerte de Mariátegui, pocos datos podían hacerle pensar que se eliminaría toda disidencia dentro de la Internacional y que su estrategia quedaría completamente sometida a la política exterior soviética. Permítasenos remitir a nuestra investigación acerca de las relaciones del proyecto mariateguiano con un determinado estado del proceso de institucionalización de la Komintern en América Latina en *El itinerario y la brújula*, cit., pp. 123-168.

[45] Cf. carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg, del 10 de marzo de 1929, en "Correspondencia", *Mariátegui Total*, cit., p. 1974.

terreno de las disputas de ese texto, pero podemos suponer que su referencia general al marxismo fue una especie de "lapsus". Durante el año 1929, Mariátegui pudo conocer algunas críticas a sus *Siete Ensayos*, que se publicaron en revistas de gran difusión en América Latina, y pretendían demostrar que se trataba de un estudio alejado del marxismo (de un marxismo determinista, bujarinista, si se quiere). Dichas pretensiones eran todavía heterogéneas y no estaban aún canalizadas en una estructura institucional, inclusive provenían de nudos importantes de la red editorialista latinoamericana que el propio Mariátegui venía forjando.[46] Pero seguramente le dieron ya la impresión de que su obra no era funcional a la visión de quienes tenían inclinaciones "ortodoxas" en la interpretación del marxismo.

Difícilmente podamos recorrer la obra de Mariátegui y sostener coherentemente que el Amauta peruano hizo de vehículo a nociones reduccionistas, extrañas a la realidad viviente del Perú, menos aun las que ponían al proletariado urbano como única vanguardia, fusionada con el partido. No sólo por la imponente presencia de la cuestión indígena en su interpretación de la realidad peruana, o por su valoración de sujetos provenientes de la esfera cultural, como los estudiantes o los artistas e intelectuales. Sino porque si algo era ajeno a la praxis del Amauta era el mecanismo de "predeterminación" que asignaba –antes que nada– a un sujeto (y no a otro/s) el carácter de protagonista de una acción revolucionaria. En este trabajo hemos intentado mostrar que ello no fue posible porque se trataba de un "genio creador" que fue capaz de ver más allá de su época, sino que fue –en sus propias palabras– un "hijo de su tiempo", un *tiempo* cuyos claroscuros hace muy poco *tiempo* hemos empezado a conocer. □

[46] Nos referimos a los comentarios acerca de los *Siete Ensayos* de Jaime Morenza y Esteban Pavletich. El comentario de Morenza, "Un nuevo libro de Mariátegui" (1929), apareció en *La cruz del Sur*, N° 23, Montevideo. Allí sostenía que Mariátegui perdía, por momentos, su rigor marxista, cuando sostenía que el mito socialista era la fuerza movilizadora del indio. Primero, porque incorporaba ideas ajenas al marxismo y segundo, porque se alejaba del determinismo económico, que era la base de la concepción marxista de la historia. La reseña fue publicada también en el Perú, en *Mercurio Peruano*, Lima, Año XII, vol. XVIII, N° 129-130, mayo-junio de 1929, pp. 289-293. En cuanto a la crítica de Esteban Pavletich, en su reseña se pregunta "hasta qué punto el de José Carlos Mariátegui es el marxismo de Marx y hasta qué punto se nutre de su ortodoxia?". Señala críticamente algunos "*desapartos* heterodoxos, espiritualistas" por los cuales Mariátegui termina atribuyendo importancia al poder espiritual de la población incaica o al problema religioso. Con esto, dice Pavletich, Mariátegui se suma a la perspectiva de quienes hablan de la caducidad del "determinismo económico". Sostiene, finalmente, que los *Siete Ensayos* deberían ser redondeados y completados con un estudio que aborde el estudio del papel del imperialismo industrial y financiero en la economía peruana. Cf. Esteban Pavletich, "Siete Ensayos en busca de una realización", fechado en febrero de 1929, publicado en *Repertorio Americano*, vol. VII, N° 14, San José de Costa Rica, abril de 1929, en José Aricó (comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, cit., pp. 268-271. En esta compilación, el texto de Pavletich aparece fechado en 1919, debido a un evidente error tipográfico.